

Un análisis crítico sobre la noción de experiencia

Jorge Rettich. Instituto Superior de Educación Física – Universidad de la República.

jrettich@gmail.com

La experiencia en la hibridez entre sentido común y experimento

Es fácil de entender hoy, y parece del sentido común, la idea de experiencia como aquello que, de lo vivido, el individuo ha recogido como propio e indefectiblemente acertado. La experiencia aparece clara. Si hay algo que esta justamente debería hacer, es dar cuenta de algo, poder afirmarse y acumularse.

No es sin razón que la Real Académica Española en su 22° edición digital la defina como: “Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo / Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo / Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas / Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona / Experimento.” Cada una de estas afirmaciones que intentan definir la experiencia nos sirven al caso de este trabajo, para desmenuzar los supuestos inscriptos en ellas y que de alguna forma son aceptados.

En primer lugar, se puede decir que es algo que le sucede a un individuo. Tiene un lugar concreto y ese lugar es la persona. Pero no sólo esto, sino que es del orden de lo positivo, de lo que la persona en plena conciencia puede adquirir, conocer, presenciar, afirmar como lo sucedido, como lo que ese hecho o acontecimiento es para la misma. Por tanto es del registro de lo que se puede decir, de lo que no falta, sino de lo que se tiene concretamente, porque es de sentido común decir que el que no sabe de algo, o no tiene habilidad con algo, es aquel que “le falta experiencia”. También se puede recoger de esta definición que tiene una dimensión de la práctica y de la vivencia. Práctica y vivencia que arrojan conocimientos y habilidades que inevitablemente implicarán una adquisición, ya que la experiencia bajo esta mirada se constata en un resultado, en algo adquirido, conocido, sentido, es el efecto de una “práctica prolongada”, resultado de algo que por ser atravesado pasa a ser conocido. Por último se cierra con una comparación categórica; se relaciona con el experimento.

Esta aparente naturalización, sobre la que el sentido común funciona, esta evidencia que parece impugnable, no tiene nada de natural ni de evidente. En algún punto se puede decir que

es la síntesis o mezcla elaborada entre dimensiones de la vieja experiencia que plantea Agamben (2011) y la experiencia reconfigurada de la ciencia moderna.

Esa experiencia reconfigurada la podemos ver en John Dewey, quien va a traspolar desde el campo de las ciencias naturales, la idea de experiencia para el campo especialmente educativo:

la educación, para alcanzar sus fines respecto al individuo y a la sociedad, tiene que basarse en la experiencia la cual es siempre la experiencia vital real de algún individuo. (...) El sistema de educación debe seguir un camino u otro: o volver a los modelos intelectuales de una edad precientífica o dirigirse a una utilización del método científico en el desarrollo de las posibilidades de una experiencia creciente y expansiva. (Dewey, J. 1967, p. 115)

Dewey se plantea en la idea de experiencia, la base para la educación y la relación con el conocimiento. Esta noción se presenta relacionada a por lo menos dos ideas: por un lado la experiencia es del orden del hacer del individuo, por el otro, es lo que le acontece a éste. Pero como esto no puede ser todo lo que hace o le acontece al individuo, o sea todo lo vivido, Dewey sorteará este problema planteándose la experiencia como experimento y el hacer como ensayo, donde no todo lo que le sucede cuenta como experiencia, sino que ésta, de algún modo, debe ser controlada, planificada, debe ser un experimento.

Estas ideas de Dewey tienen sus bases en el empirismo. Fácilmente, si lo comparamos con una frase que Agamben toma de uno de los propulsores del empirismo como Francis Bacon durante los siglos XVI y XVII, podemos observar una referencia clara:

La experiencia, si se encuentra espontáneamente, se llama 'caso', si es expresamente buscada toma el nombre de 'experimento'. Pero la experiencia común no es más que una escoba rota, (...) El verdadero orden de la experiencia comienza al encender la luz; después alumbra el camino,

empezando por la experiencia ordenada y madura, y no por aquella discontinua y enrevesada; primero deduce los axiomas y luego procede con nuevos experimentos (Bacon, F. en: Agamben, G. 2011, p. 13).

A esta idea de la experiencia como experimento, Dewey, en su relación con el campo educativo, plantea dos implicancias que ésta tiene: una activa y otra pasiva. Por un lado, una acción del individuo, lo cual vendrá a ser el lado activo de la experiencias. Por otro, un padecer del individuo, caracterizado por el lado pasivo. Es un hacer que se caracteriza por su relación directa con un padecer, ya que este lado activo no puede ser realizado al margen de su dimensión pasiva, o sea, de los efectos que esta acción va a tener sobre el individuo que la ejecuta. Por lo tanto la experiencia se manifiesta en esas dos dimensiones vinculadas, ya que una acción sin medición y aprehensión de sus consecuencias no sería una experiencia. Esto pone de relieve que la experiencia le pertenece al individuo, quien será el encargado de hacer las conexiones que vuelvan una simple vivencia en una experiencia para él.

La naturaleza de la experiencia sólo puede comprenderse observando que incluye un elemento activo y otro pasivo peculiarmente combinados. Por el lado activo, la experiencia es *ensayar* un sentido que se manifiesta en el término conexo “experimento”. En el lado pasivo es *sufrir* o *padecer*. Cuando experimentamos algo, actuamos sobre ello, hacemos algo con ello; después sufrimos o padecemos las consecuencias (Dewey, J. 1953, p. 146).

Pero como veremos más adelante, desde lo que plantean tanto Agamben como Adorno, la experiencia no puede reducirse solo a lo que le sucede al individuo.

La experiencia como problema

Para ingresar al fundamento de la problematización de la experiencia, el planteo de Benjamin a inicios del siglo XX parece ser un punto de partida ineludible. Benjamin prevé en el decaimiento de la narrativa y la pérdida de la experiencia, el devenir de una ciencia moderna

atada a la inmediatez del hecho, del dato; al conocimiento en su versión de información, volátil.

Si bien plantea que desde los inicios de la Modernidad la novela va a marcar el comienzo de la decadencia de la narración, es particularmente con el avance de la información que la pérdida de la narración va a ser categórica. El valor de la información está en la posibilidad de su verificabilidad, elemento importante a la lógica moderna y positivista de la verdad emergente de la verificación. Pero también es fugaz, la información se agota en el instante que es consumida.

El valor de la información no sobrevive al momento en que resulta novedosa. Vive tan sólo un momento y debe rendirse a éste por completo, explicarse sin perder tiempo. Un relato es diferente porque no se extingue; conserva y concentra su fuerza y es capaz de liberarla incluso después de un largo tiempo (Benjamin, W. 2015, p. 113).

Por tanto la narración no brinda a un escucha una información, un dato veraz, sino una experiencia a interpretar e integrar. Tiene un efecto movilizador en quien escucha, porque obliga a su articulación con otras ideas. En algún sentido la narración de la experiencia transforma a quien es sujeto de ésta, se acomoda y sostiene en lo más íntimo de la estructura del pensamiento para desde allí actualizarse con éste. La experiencia parece alojarse en el individuo sin su consentimiento, solo necesita una apertura a la escucha.

Nada encomienda una historia a la memoria con mayor eficacia que la concisión que excluye el análisis psicológico. Y cuanto más natural sea el proceso por el cual el narrador renuncia al matiz psicológico, más intenso se volverá el reclamo de la historia de hallar un lugar en la memoria del oyente, más completamente se integrará a la propia experiencia de este último, y más fuerte será su impulso a narrársela a otro algún día, tarde o temprano (Benjamin, W. 2015, p. 114).

La historia, la experiencia de ésta, aparece aquí al margen de una posesión del individuo. Ella reclama independientemente un lugar en el individuo, tanto en el que narra como en el que escucha. Su posibilidad está dada en cuanto quien narra, pero también quien escucha, -ya que “Cuanto más se olvida de sí mismo el oyente, más profundamente se imprimirá en su memoria lo que escucha” (Benjamin, W. 2015, p. 115)- se entrega a la experiencia de la historia, abandona su mismidad dando lugar al efecto que sobre sí efectúa la experiencia, ya sea al narrarla como al escucharla.

Esta experiencia es la que se pierde con el devenir de la Modernidad. Como veremos a partir del análisis de Agamben (2011) al respecto, este proceso se articula con la ciencia moderna, ya que en la antigüedad, la experiencia no era en concreto un problema. Antes, la experiencia se situaba por separado del conocimiento de la ciencia. El saber de la experiencia era el saber humano, el que se encontraba en la máximas y proverbios y que tenía efecto de autoridad. En cambio el saber de la ciencia era el saber divino.

Es la ciencia moderna la que efectuará la unificación entre experiencia y conocimiento en el experimento. No se podrá conocer si no es a través del experimento: “La certificación científica de la experiencia que se efectúa en el experimento (...) desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y a los números” (Agamben, G. 2011, p. 14).

En la ciencia moderna se prevé la expropiación de la experiencia al hombre. Ya no es algo que se dará en éste, sino fuera de éste. Para recuperar la experiencia del desprecio que se tenía por ella en los antiguos, se la codifica a una fórmula que elimina en ella toda posibilidad de ser tenida por el hombre. Antes la experiencia dotaba al hombre de una autoridad que no necesariamente se correspondía con el conocimiento. La experiencia se reflejaba más en la autoridad que en la verdad de la razón. Por eso se recogía en la cotidianidad, como algo que se hacía y que al fin y al cabo se tenía, y de este modo proporcionaba una autoridad: la autoridad del que tenía experiencia.

La ciencia moderna encontrará en el experimento la fuerza positiva del conocimiento. La experiencia traducida en experimento se exterioriza, pero para que ésta sea realizada fuera del hombre, le implicará volverse un método. Este método asegura la certeza y con ello el conocimiento, elementos que desautorizan la vieja experiencia, ya que “una experiencia convertida en calculable y cierta pierde inmediatamente su autoridad” (Agamben, G. 2011, p.

14).

Este ejercicio está compuesto por otro fundamental y que Agamben destaca como la unificación de los dos sujetos anteriores a la ciencia moderna en un nuevo sujeto. El sujeto de la experiencia que estaba en el sentido común de los individuos y el de la ciencia que estaba en el intelecto agente, se unifican en el nuevo sujeto de la ciencia moderna, en el “*ego cogito* cartesiano, la conciencia” (Agamben, G. 2011, p. 17). Con esto, aquella experiencia que el individuo podía tener aparte de hacer, ya que era recogida en una experiencia finita que tenía su punto crucial en la muerte¹, al ser expropiada en el experimento al mundo infinito del conocimiento, ya no es algo que se pueda tener, sino solo que se puede hacer. En la expropiación por el experimento, el conocimiento tiene una producción infinita que ya no depende del hombre finito, ya no se acumula en él la experiencia,² sino que es productor de la misma en su exterior y al flujo del conocimiento: “algo que sólo es posible *hacer* y nunca se llega a *tener*: nada más que el proceso infinito del conocimiento” (Agamben, G. 2011, p. 23). De este modo queda delineado el problema sobre el cual desarrollaremos un posible análisis: la noción reduccionista de la experiencia a experimento a través de la ciencia positivista, y la postura desde el sentido común, también reduccionista, de entender la experiencia como todo lo vivido por el individuo y sobre la cual, éste, puede dar cuenta en forma clara.

Por lo tanto, el presente trabajo pretende instalar desde este análisis y a través de un sometimiento a crítica, la idea de experiencia como un problema infranqueable para las formas positivas de revisarla o entenderla, para así constituir el punto que hace de la experiencia el motor de un movimiento o la posibilidad del lenguaje, sin reducirla a algo concreto que la defina y la prescriba.

El sujeto en la experiencia

El sujeto de la experiencia que antiguamente se ubicaba en el individuo que recorría un

-
- 1 El planteo de Agamben respecto a una nueva experiencia, implica cambiar el rumbo de su búsqueda. La tradicional búsqueda de la experiencia como un camino de madurez hacia la muerte, donde el hombre era preparado para la misma y el estar cerca de ésta era el mayor espacio para la realización de la experiencia, que tenía su máxima total en la experiencia de la muerte, pero de la cual nadie podía volver, debe cambiar su sentido en dirección opuesta hacia la infancia del hombre más que hacia su muerte. Como se podrá ver más adelante, esta será una de las claves de Agamben para pensar una futura experiencia que aun podría ser posible.
 - 2 Sería importante, aunque no es menester de este trabajo, revisar esto junto a la idea benjaminiana de que la experiencia es más del orden de lo artesanal, de los tiempos del artesano, ya que en su pasaje al experimento puede leerse también un pasaje a la cadena de producción, la experiencia que era algo singular, es transpolada en el experimento a producto que puede responder a los tiempos de la producción moderna de la mercancía.

camino de madurez hacia la muerte, va sufriendo transformaciones durante la Modernidad. Kant, en el “yo pienso” ubicaba el “sujeto trascendental que de ninguna manera puede ser sustancializado o psicologizado, [distinguiéndolo]³ de la conciencia psicológica o *yo empírico*” (Agamben, G. 2011, p. 36).

La experiencia queda relegada al límite de lo trascendental:

...ambos conceptos, <<trascendental>> y este tercer significado de <<trascendente>>, están de hecho enfrentados en común al concepto de experiencia; ambos tienen que ver algo con lo que tiene que ser válido independiente de la experiencia. Pero el concepto de lo trascendental aprehende aquello que precede a la experiencia, aquello que hace posible la experiencia, como una condición de la razón, como una condición de lo intelectual, en oposición al dogmatismo metafísico (...) Por lo tanto: lo trascendental es en Kant más bien la trascendencia de nuestro intelecto, en cuanto proporciona las condiciones que hacen posible algo como experiencia y, gracias a ello, van más allá, si ustedes quieren, de la experiencia, pero, por otro lado, y esta es una de las dificultades más considerables de la *Crítica de la razón pura*, estas condiciones sólo deben ser válidas si se refieren de nuevo a la experiencia (Adorno, T. 2015, p. 76).

El yo pienso trascendental de Kant, no es del orden de un individuo o un yo empírico que hace una experiencia, sino aquello que permite la posibilidad de la experiencia sin ser una sustancia en sí, ya que solo puede pensarse y nunca conocerse. Solo en este yo pienso como conciencia trascendental, las experiencias pueden volverse conocimiento y no un conjunto de percepciones.

Ahora bien, como plantea Agamben, Hegel buscará la “reunificación del sujeto trascendental

3 Lo que va entre corchetes es nuestro.

y de la conciencia empírica en un único sujeto absoluto” (Agamben, G. 2011, p. 39). Pero este sujeto absoluto tampoco se corresponderá con un yo empírico. En esa unidad del sujeto absoluto lo que tiene lugar es la experiencia en el movimiento dialéctico del espíritu. Con este movimiento, lo que él pretende es romper con el estatismo de los conceptos figurados como contrapuestos en Kant, los cuales deben su existencia a la no mediación.

Hegel, a través de la crítica de Kant, busca ir más allá de él. Tomando la base de lo trascendental:

Hegel había hecho justicia al criticismo kantiano al criticar el propio dualismo kantiano de forma y contenido y hacer entrar en una dinámica las rígidas determinaciones diferenciales de Kant y, según la interpretación de Hegel, también de Fichte, mas sin sacrificar la insolubilidad de los momentos a una chata identidad inmediata. En su idealismo, la razón se convierte en crítica en un sentido que critica nuevamente a Kant al hacerse negativa, movilizadora de la estática de los momentos, que, sin embargo, se retienen como tales. La reflexión atraviesa de tal manera los polos, que Kant había contrapuesto (Adorno, T. 2012, p. 234).

En su idea de lo absoluto como el sujeto que es su sustancia, dirá que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (Hegel, G. 2012, p. 15).

A diferencia de Kant, el sujeto para Hegel es la sustancia que conlleva en ella el momento de la mediación. Esa sustancia es el objeto de la conciencia. La conciencia ve en sí misma, la sustancia que se vuelve objeto de sí misma al volverse un para sí en el movimiento de la mediación de su en sí. O sea, la conciencia es sujeto que vuelto para sí, como objeto, se reconoce un otro, que en ese otro como un en sí, es la sustancia superada como sujeto, como espíritu que contiene el movimiento en sí misma de su para sí: “...ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la immediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma” (Hegel, G. 2012, p. 24), al conservar en sí el momento de la

negatividad, no como algo que haya que descartar, sino como constitutivo mismo del espíritu. Ese desgarramiento, por el cual el en sí es negado al volverse un para sí, conserva el movimiento que se da entre estos dos momentos: “El ser allí inmediato del espíritu, la *conciencia*, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber” (Hegel, G. 2012, p. 25). Estos dos momentos, que son figuras de la conciencia en oposición, son desplegados en la propia conciencia cuando el espíritu se desarrolla en ésta. Este despliegue es el camino que hace la conciencia y: “La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia” (Hegel, G. 2012, p. 26).

En ese movimiento del pensamiento se da la experiencia y ese es un momento de verdad. La experiencia para Hegel es el movimiento que se hace en el despliegue de la conciencia sobre el primer objeto, sobre el en sí, en el que brota lo verdadero, el objeto nuevo que es para sí, volviéndose sobre sí, anulando el primer objeto que ya no es el en sí, sino el para sí de aquel en sí convertido en nuevo objeto. Por tanto no es el ser del ente que brota ante ella ninguna ontología, ninguna propiedad primera y verdadera del ente, ni un origen previo a cualquier movimiento, sino el movimiento del en sí para sí.

Debe decirse, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* (...) Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido -que es el espíritu- sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer -la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto* (Hegel, G. 2012, pp. 468-469).

El problema que detecta en esto Agamben, es la nueva unidad que la dialéctica hegeliana pretende establecer en dicho sujeto. En el devenir su negatividad misma, la conciencia abarca todos los momentos y los opuestos entre sujeto y objeto, detentando una unidad en la

diferencia que llega al absoluto. Pero “En la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se esconde algo de la voluntad del sujeto de saltar por encima de su propia sombra; el sujeto -objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, T. 2012, p. 238), por lo que no queda resuelta la contradicción de la pretendida unidad de la diferencia, ya que esa unidad sostiene finalmente la diferencia de la primacía del sujeto.

En esta diferencia frente a Hegel, Agamben se propone, cosechando la herencia benjaminiana: “preparar el lugar lógico donde esa semilla [la de una experiencia futura] pueda alcanzar su maduración” (Agamben, G. 2011, p. 10). Esto no supondrá ubicar la experiencia en el dominio de lo realizado por el individuo, sino en una relación de límite con el lenguaje.

Según Agamben, una de las líneas por donde esta experiencia futura podrá buscarse tiene su lugar en el psicoanálisis y en dirección a la infancia.

Como lo muestra claramente su atribución a una tercera persona, a un *Es*, la experiencia inconsciente de hecho no es una experiencia subjetiva, no es una experiencia del *Yo*. (...) el psicoanálisis nos revela justamente que las experiencias más importantes son aquellas que no le pertenecen al sujeto, sino al “ello” (*Es*). El “ello” no es sin embargo la muerte, como la caída de Montaigne, puesto que ahora el límite de la experiencia se ha invertido: ya no está en dirección a la muerte, sino que retrocede hacia la infancia. En esa inversión del límite, así como en el pasaje de la primera a la tercera persona, debemos descifrar los rasgos de una nueva experiencia (Agamben, G. 2011, pp. 52-53).

A través del psicoanálisis se introducirá a la cuestión del lenguaje. Será en el sujeto del lenguaje donde la experiencia encontrará su límite y su posibilidad. “Un planteamiento riguroso del problema de la experiencia debe entonces toparse fatalmente con el problema del lenguaje” (Agamben, G. 2011, pp. 57-58). Este sujeto evidentemente no es el individuo. Por el contrario, el individuo podrá ser sujetado por el lenguaje, no conformándose como sujeto productor de éste, sino efecto del lenguaje.

Experiencia y lenguaje

Según Agamben (2011), el sujeto se constituye en y a través del lenguaje, no es posible que haya sujeto en ausencia del lenguaje, como un a priori, sino que el sujeto es del orden del lenguaje. La idea de un sujeto pre-lingüístico es un mito, ya que es el lenguaje quien produce al hombre como sujeto. Por tanto, el lugar donde el lenguaje estuviera ausente, sería el lugar sin habla, y ese lugar implicaría por eso mismo un lugar sin sujeto, un lugar donde Agamben ubicará la infancia del hombre y con esta la experiencia muda:

la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia “muda”, es desde siempre un “habla”. Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una *in-fancia* del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar (Agamben, G. 2011, p. 63).

Por lo tanto, la experiencia muda sería esa *infantia*⁴ del hombre, sin habla, pero sin embargo “no podemos acceder a la infancia sin tropezarnos con el lenguaje” (Agamben, G. 2011, p. 65). Por lo cual podría inferirse, que esa experiencia muda es imposible de representar, porque sería aquello no representable al estar por fuera de la palabra. Sería algo que tiene una apariencia previa al lenguaje, pero que no sería posible de acceder si no es a través de él, por tanto su representación cabal debería exceder al lenguaje, por existir en ausencia de éste. La experiencia muda una vez puesta en imágenes, o sea, imaginada, no sería más lo que es, pues ya sería algo perteneciente al lenguaje y no su a priori.

El lenguaje señala el límite de la infancia y ésta el del lenguaje. Son límites totalmente

4 Como lo sugiere Agamben 2011 y se puede corroborar en el Diccionario Ilustrado Vox de traducción del latín al español: “infantia: incapacidad de hablar, infacundia. // infancia, niñez” (p. 246). También “infans: mudo, que no habla // incapaz de hablar, infacundo // que aún no puede hablar, niño // infantil, pueril” (p. 246). Recuperado de: [www.mercaba.org/SANLUIS/IDIOMAS/Lat%C3%ADn/Lat%C3%ADn%20-%20espa%C3%B1ol%20\(vox\).pdf](http://www.mercaba.org/SANLUIS/IDIOMAS/Lat%C3%ADn/Lat%C3%ADn%20-%20espa%C3%B1ol%20(vox).pdf)

infranqueables ya que de alguna manera uno es la negación del otro. Pero se podría decir que esta negación no es una ausencia total de relación, sino que están de algún modo imbricadas, sin un origen único y primero que derive uno en el otro.

Infancia y lenguaje parecen así remitirse mutuamente en un círculo donde la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, el origen de la infancia. Pero tal vez sea justamente en ese círculo donde debemos buscar el lugar de la experiencia en cuanto infancia del hombre. Pues la experiencia, la infancia a la que nos referimos no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto (Agamben, G. 2011, pp. 64-65).

Queda establecido por Agamben, que la infancia no es algo separado del lenguaje, sino que *es* en la medida que éste le muestra el límite y de algún modo la define en este sentido. Lo cual da la pauta de que la infancia no es un momento empírico que se puede rastrear en un individuo yendo al momento de la ausencia del lenguaje, porque ese momento no puede emerger si no es a través del lenguaje y dejando de ser lo que es: infancia, para situarse en el mundo del habla. No hay una realidad psíquica anterior en esa experiencia muda, pero el lenguaje es también condicionado por la infancia. Ésta se traduce como el límite del lenguaje que lo constituye: “el hecho de que haya una infancia, es decir, que exista la experiencia en cuanto límite trascendental del lenguaje, excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad” (Agamben, G. 2011, p. 69). Este es quizás un punto en que se podría establecer una superación de la idea de espíritu absoluto de Hegel⁵, donde la identificación

5 Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que,

entre sujeto y objeto se da de manera tal que el espíritu como absoluto se designa a sí mismo. Esta no identificación que plantea Agamben entre infancia y lenguaje, salva la posibilidad de su disolución en un origen armónico, sin tensión, donde la verdad estuviese dada en sí, por la identificación en el absoluto. Es en la implicancia de la identificación y no identificación donde se condensa la posible experiencia.

En su proyecto de una experiencia futura, Agamben resuelve dejar de lado la idea del origen que proyecta en una secuencia cronológica una lógica de la primacía de lo primero. No hay un antes y un después del habla y por eso una experiencia muda anterior y fundadora del lenguaje a la que se debiera acceder de alguna forma. El lenguaje, “funda por sí mismo la posibilidad de que haya algo llamado <<historia>>” (Agamben, G. 2011, p. 66). Dirá que es en sí historizante, pero no por eso anterior a la infancia del hombre, porque es en el límite que ésta le ofrece al lenguaje, donde éste puede constituirse.

Esta diferencia es la que funda la posibilidad de la historia. El hombre, a diferencia del animal que vive desde siempre en la lengua, debe escindirse de ésta para “constituirse como sujeto del lenguaje” (Agamben, G. 2011, p. 77). Al igual que el animal, el hombre contiene como naturaleza la lengua, pero constituye en su naturaleza la posibilidad de escindirse de ésta, de la pura lengua que es constitutivamente ahistórica. Ahora bien, la lengua no es ajena al habla o el discurso, ya que ésta funda su posibilidad, pero el discurso justamente *es* en su diferencia con la lengua, poniéndole un límite y fundando su posibilidad.

Aquí, nuevamente la experiencia hace la diferencia. Es la infancia del hombre la que posibilita la ruptura con la lengua, con el mundo cerrado del signo que plantea Agamben, al marcar el límite que posibilita el lenguaje y su inscripción en la historia. “La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio. (...) experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia” (Agamben, G. 2011, p. 72).

Esta “experiencia trascendental” implica para Agamben recoger el “programa benjaminiano de una filosofía futura”, para de alguna forma superar a Kant en una reconceptualización de lo trascendental, lo cual se propone como una de las tareas necesarias del pensamiento contemporáneo. Consecuente con esto se plantea la cuestión del lenguaje que no fue abordada por Kant para pensar desde allí la relación con la experiencia, planteándose que:

consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo (Hegel, G. 2012, p 60).

Si bien es cierto que Kant pudo articular su concepto de lo trascendental sólo en la medida en que soslayó el problema del lenguaje, “trascendental” debe en cambio indicar aquí una experiencia que se sostiene solamente en el lenguaje, un *experimentum lingua* en el sentido propio del término, donde se hace experiencia con la lengua misma (Agamben, G. 2011, p. 211).

A modo de cierre

Como hemos podido ver en este recorrido, la experiencia no parece ser tan simple como podría pensarse o definirse. Referirse al dominio del individuo sobre la experiencia, como controlable y programable, la reduce a lo manejable, hipostasiando la imagen del individuo como efector de la experiencia. La preocupación para el campo educativo, aunque podría serlo para otros, es que esta reducción es consecuente con una reducción de la idea de enseñanza a la simple organización de métodos y materiales.

Así volvemos a la idea de que una *teoría* coherente de la experiencia, ofreciendo una dirección positiva para la selección y organización de los métodos y materiales educativos apropiados, es necesaria para intentar dar una dirección a la obra de las escuelas (Dewey, J. 1967, p 29).

En parte, se puede decir que la causa de la reducción de la experiencia está dada por la centralidad que el individuo cobra sobre ella. Esto suscita el problema de que no se termina pensando en términos de experiencia, sino de la necesidad que el individuo tiene de ella y como acomodar la misma en acuerdo a esto. La experiencia en sí ya no es importante, porque lo que importa es el individuo. Con el pasaje de la experiencia a un método se pierde lo sustancial que había en ella, la posibilidad de un saber.

La experiencia, en su versión de experimento resulta un elemento didáctico. Pierde su posibilidad de verdad, ya que en sí no es más que un instrumento. Si así fuese, si la experiencia perteneciera al dominio del individuo, objeto e instrumento de éste, estaría

condenada al terreno de las subjetividades, donde la necesidad de la ciencia tendría que intervenir elaborando un procedimiento de objetivación. Si es el individuo el sujeto de la experiencia, pero ésta tiene que ser objetivada, el individuo terminaría siendo objeto del método que objetiva la experiencia, por tanto objeto del experimento. Esto incurriría en el error de pretender ubicar al individuo como centro y productor de la experiencia, y terminar quedando como objeto del experimento programado al cual se somete.

La experiencia, ya sea más idealistamente en el movimiento del espíritu, o como límite que funda el lenguaje al ser fundada por éste, nos abre la puerta a pensar que el individuo sólo forma parte de este entramado y que debe pensarse en sentido de contradicción; la experiencia niega al individuo como unidad primera, pero es en él que ésta encuentra su posibilidad, todo lo cual no puede pensarse en ausencia del lenguaje. Esto nos coloca en camino de realmente seguir pensando en una experiencia que linde con el saber y la verdad.

La idea de este intento de crítica es develar la verdad aparente que la ciencia moderna y el sentido común actual sostiene para estructurar la experiencia, bregando por un individuo libre, que en realidad está desde un principio condenado al sometimiento de un método.

Este trabajo de investigación pretende no abandonar la idea de la posibilidad de una experiencia, ni pararse en su opuesto para pensar en otros términos, sino profundizar en la idea actual para mostrar sus fisuras y desde allí reflexionar sobre la experiencia como posibilidad para pensar una enseñanza centrada en el saber y no en el individuo.

Sabemos que este análisis dista de ser una crítica propiamente dicha, pero pretende hacer un ejercicio sobre ésta, el cual se expone a la consideración del lector a fin de someterse a otros análisis que permitan su continuidad.

Referencias Bibliográficas

Adorno, T. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Obras completas V. 5. Madrid: Akal.

Adorno, T. (2015) *La Crítica de la razón pura de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Agamben, G. (2011) *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Benjamin, W. (2015) El narrador. En: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Buenos Aires: Godot.

Dewey, J. (1953) *Democracia y educación*. Buenos Aires: Losada.

Dewey, J. (1967) *Experiencia y educación*. Buenos Aires: Losada.

Hegel, G. (2012) *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.